

DEBATES EN EL PRIMER CONGRESO NACIONAL DE FILOSOFÍA (ARGENTINA, 1949): A PROPÓSITO DE LA COMPATIBILIDAD ENTRE EXISTENCIALISMO Y TEÍSMO

*Debates in the First National Congress of Philosophy (Argentina, 1949):
Concerning the compatibility between existentialism and theism*

Santiago Hernán Vázquez*

RESUMEN

El Primer Congreso Nacional de Filosofía llevado a cabo en la provincia de Mendoza (Argentina) en el año 1949, fue un acontecimiento culmen de la cultura filosófica argentina. Su relevancia y la jerarquía internacional de sus expositores permiten aproximarse a él en tanto acontecimiento histórico en el que confluyen las teorías y discursos culturales circulantes en la época. De este modo podemos acceder a las manifestaciones objetivas de los enfoques dominantes. En efecto, aquella asamblea filosófica reflejó en muchos sentidos las tensiones y los debates presentes a la sazón en el horizonte filosófico mundial. Uno de tales debates es el que se da al interior del existencialismo y que tiene como foco de interés la posibilidad de conciliar esta nueva perspectiva filosófica con concepciones teístas, predominantemente cristianas. La presente contribución tiene como objeto visualizar cómo y de qué manera dicho debate se hace presente en nuestro congreso, espejando de modo singular una de las grandes tensiones filosóficas de la época.

Palabras clave: congreso, existencialismo, teísmo, cristianismo.

* Centro de Estudios Filosóficos Medievales, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina. Correo electrónico: santiagohermanvazquez@gmail.com

Artículo recibido el 15 de septiembre de 2016. Aceptado el 04 de septiembre de 2017.

ABSTRACT

The First National Congress of Philosophy held in the province of Mendoza (Argentina) in 1949, was an important event of the Argentine philosophical culture. The relevance of this Congress and the international hierarchy of its expositors allow an approach to it as a historical event in which converge theories and cultural discourses circulating at that time. Thus we can access to the objective manifestations of the dominant conceptions. Indeed, that philosophical assembly in many ways reflected the tensions and debates present at that time in the world philosophical horizon. One of those debates is given into the existentialism and has as its focus of interest the possibility of reconciling this new philosophical perspective with theistic conceptions, predominantly Christian conceptions. This contribution aims to visualize how and in which way this debate is presented at our congress, reflecting of unique manner one of the great philosophical tensions of that time.

Keywords: Congress, existentialism, theism, christianity.

1. Introducción

Nuestra investigación se centrará en uno de los debates presentes en un evento científico de relevancia cultural en nuestro país como lo fue el Primer Congreso Nacional de Filosofía, realizado en la provincia de Mendoza los días 30 de marzo a 09 de abril del año 1949.

El debate que será objeto de nuestra atención, es el que se despliega en una de las sesiones plenarias del mencionado congreso, denominada “El existencialismo”¹. De acuerdo a nuestra hipótesis de trabajo, en dicha sesión podría ser posible –dada la diversidad misma del movimiento existencialista– visualizar un matiz distinto de la pugna fundamental “catolicismo (preponderantemente escolástico) versus existencialismo” que signa el congreso (como en un momento lo veremos). De acuerdo a este matiz que plantea nuestra hipótesis, el debate se daría entre, por un lado, el existencialismo ateo que proclama la radical incompatibilidad entre el teísmo cristiano y la filosofía representada predominantemente por Heidegger; y, por el otro, el pensamiento católico no identificado plenamente con el escolasticismo y más cercano a planteos existencialistas, el cual propugna un diálogo de profundo

¹ Las cinco ponencias presentadas en esta sesión que serán objeto de nuestro análisis, se encuentran en el primer tomo de las Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía, pp. 337-415 (Guerrero, 1950).

acercamiento con estos. Para demostrar nuestra hipótesis nos abocaremos a explorar las comunicaciones que componen esta sesión plenaria intentando visualizar los abordajes que hacen cada uno de los ponentes acerca de las relaciones de compatibilidad y de las posibilidades de interlocución entre el teísmo cristiano y el existencialismo, pues es en el estudio de dichos abordajes donde podremos verificar si existe –y, en tal caso, cómo existe– aquel matiz de la pugna que atraviesa el congreso.

Para poner en evidencia la existencia de esta pugna general que recorre todo el congreso y contextualizar aquí el debate particular que queremos abordar será necesario, primero, pasar revista a los testimonios y estudios más relevantes que se han ocupado de nuestro congreso. En segundo lugar, explorar las comunicaciones que componen la sesión plenaria “El existencialismo” y exponer lo que allí se indica teniendo como clave de lectura de dichas comunicaciones las relaciones de compatibilidad o incompatibilidad que los ponentes encuentran entre el teísmo y el existencialismo pues es el abordaje de este tópico el que podrá darnos pistas seguras acerca del despliegue de aquel matiz del debate presente en la reunión filosófica del 49. De este modo, y demostrando que en las comunicaciones está presente este matiz distinto de aquella pugna general, nuestro trabajo podría significar un aporte en el enriquecimiento de la lectura de aquel singular evento científico y, por lo tanto, en la comprensión de los discursos circulantes en la época (pues, como ahora veremos, un congreso internacional puede ser instancia objetivadora de tal cosa) y en la comprensión de algunos de los debates que se dieron al interior de ese movimiento filosófico tan importante en el siglo XX como el existencialismo.

2. Relevancia del Primer Congreso Nacional de Filosofía. Testimonios y estudios de importancia

Resulta oportuno comenzar por indicar algunas de las razones sobre las que se sostiene la pertinencia de una investigación acerca de los debates de una reunión científica como la llevada a cabo en Mendoza en el año 1949. Consignemos, por de pronto, algunas razones de carácter general para señalar luego los motivos adicionales por los cuales consideramos que resulta relevante el estudio de este congreso en particular y del debate existencialista en él desarrollado, y vayamos viendo en este contexto algunos de los testimonios y estudios más relevantes acerca de nuestra asamblea filosófica.

Notemos, en primer lugar, el hecho de que, por lo general, la primera edición de un congreso nacional reviste una singular importancia para la producción científica de un país en el ámbito de conocimiento en el cual se inscribe

el mismo, en tanto crea lineamientos y establece direcciones en la investigación, impulsa propuestas científicas e institucionales, entre otras posibilidades.

En segundo término, por el lugar y el rol que ocupa la institución “Congreso” en el campo de la ciencia. En este sentido, resulta significativo lo sostenido por Klappenbach (2000), precisamente en el marco de su estudio acerca de nuestro congreso. El interés del investigador por este tipo de eventos, se funda, entre otras cosas, en el hecho de que un congreso es una “institución que nuclea la más alta y actualizada manifestación de un saber” (Klappenbach, 2000, p. 24); y, por otra parte, en la pretensión de realizar una historia del pensamiento que no sea “únicamente científica, sino también institucional, cultural o intelectual” (23-24). Se trata, en suma, de un acontecimiento histórico que permite analizar las teorías y discursos culturales circulantes en la época, y acceder a las manifestaciones objetivas de los enfoques dominantes.

Pero, como anticipamos, no son solo estas razones de carácter general las que justifican la importancia de investigar un evento científico como el que es objeto de nuestra atención. El Congreso Nacional de Filosofía realizado en nuestro país en el año 1949, constituye un acontecimiento único para la República Argentina y aun para Hispanoamérica, de cuya importancia para la vida cultural y científica de esta región han dado cuenta los más importantes historiadores del pensamiento argentino. Más aun, destacados autores europeos han subrayado la jerarquía de este evento y su importancia como espejo de los debates filosóficos internacionales del momento.

En este sentido, como ya hemos indicado, su estudio puede redundar en aportes a la historia del pensamiento de Argentina, de Hispanoamérica y del mundo, puesto que, como veremos, participan de él filósofos de renombre internacional que desplegarán en los recintos en que se llevó a cabo el congreso, toda la fuerza de las controversias teóricas que a la sazón, signaban el mapa filosófico mundial.

Tanto las crónicas de la época sobre el Congreso Nacional de Filosofía como las investigaciones que se han ocupado posteriormente de algún aspecto del mismo, dan cuenta de la jerarquía internacional de nuestro congreso y se refieren de un modo u otro a aquella polarización doctrinaria que signará el congreso, uno de cuyos matices será objeto de nuestro estudio. Aunque sí mencionada con frecuencia la mentada polarización y la presencia activa en nuestro congreso de corrientes de cuño existencial antagónicas, que reproducen al interior de la reflexión existencialista un matiz distinto de aquella polarización, su profundización tratando de encontrar puntos de contacto y de ruptura, temáticas de diálogo y acercamiento, y tópicos de distanciamiento, no son empresas que se hayan realizado aún, según nuestro relevamiento de

fuentes bibliográficas. Quizá la única excepción en este sentido, sea la ponencia de Humberto Cucchetti “‘Comunidad’, ‘existencia’ y ‘filosofía cristiana’: lo religioso y lo político en el Primer Congreso Nacional de Filosofía (1949)”, donde el sociólogo argentino, en el marco de un estudio sobre el Congreso del 49, en tanto evento significativo que permitiría comprender “el proceso volátil de dislocación entre esfera espiritual y esfera política en la sociedad argentina de la época” (Cucchetti, 2004, p. 2)², se ocupa del debate principal del existencialismo en el Congreso –principalmente al llevado adelante entre Hernán Benítez y Carlos Astrada en la Comisión que será objeto de nuestro estudio– interpretándolo como manifestación de la versatilidad doctrinal del peronismo en tanto los dos principales protagonistas de dicho debate eran adherentes y militantes del movimiento político iniciado por el general Perón³. Según Cucchetti, dicha versatilidad sería, por otro parte, factor cocausal de aquel proceso volátil de dislocación.

Pero consignemos ahora las crónicas del congreso. En primer lugar, la que hiciera unos meses después de finalizada la asamblea intelectual que estamos estudiando, un activo participante y protagonista de la misma, el tomista argentino Octavio Nicolás Derisi. La mencionada crónica, aparecida en el mismo año del Congreso (1949) en la revista *Sapientia*, se refiere, en primer lugar, a quienes hicieron posible la organización y desarrollo del congreso, para nombrar luego a todos los “filósofos de significación [...] verdaderas eminencias mundiales” (169) que participaron. Posteriormente, narra cómo se desarrollaron las actividades durante los días del congreso para terminar –al referirse al fruto de tales actividades– rubricando la siguiente significativa afirmación: “El país ha tomado conciencia de su realidad espiritual en materia filosófica” (170).

Seguidamente, el autor argentino se detendrá de modo especial en la descripción de lo que él mismo considera el “pulso espiritual” del congreso. Y aquí hará referencia a las corrientes filosóficas ausentes (materialismo, empirismo, positivismo e idealismo trascendental) y a las dominantes. Entre estas últimas se encuentran aquellas dos de cuya controversia dirá que “ha sido la nota más frecuente en las conversaciones del congreso” (172): el existencialismo ateo y católico, por una parte, y el realismo crítico tomista, por

² Este artículo de Cucchetti fue presentado por el autor en las “IV Jornadas Internacionales de Ciencias Sociales y Religión. Religiones y política en el contexto nacional e internacional” realizadas en el año 2004 en la ciudad de Buenos Aires por el Centro de Estudios e Investigaciones Laborales (CEIL) del Conicet. El texto de la ponencia nos fue remitido por el mismo autor a quien agradecemos la gentileza.

³ En otro lugar nos hemos ocupado de esta contextualización histórico-política –en la que el movimiento peronista juega un papel preponderante– de nuestro congreso: Vázquez, 2013.

otro. Según este cronista, la corriente tomista ha buscado la confrontación crítica especialmente con el existencialismo, y en el contexto de dicha confrontación, ha podido comprobar su “lozana existencia” (173).

Finalizará Derisi su crónica, enumerando todos los trabajos presentados tanto en las sesiones plenarias como en las particulares, y consignando las ponencias finales del congreso.

Dos años después, y en ocasión de la publicación de la actas del congreso, Derisi hará referencia nuevamente, en el marco de una recensión de dicha publicación escrita para la revista *Sapientia*, a las dos corrientes antagónicas que “cobraron fuerza y singular relieve en el Congreso: el existencialismo irracionalista y el tomismo intelectualista” (Derisi, 1951: 141). Diferencia aquí claramente los dos tipos de existencialismo que estuvieron presentes, para luego sintetizar los puntos principales de la crítica que el tomismo dirigió al “existencialismo ateo, fenomenológico-irracionalista” (141).

Otra de las crónicas inmediatamente posteriores al congreso, es la que aparece en la revista española *Pensamiento*, también unos meses después de finalizada la reunión científica que estamos estudiando. El autor de la misma es el filósofo español Ramón Ceñal Lorente, ponente también él en el congreso, quien comenzará refiriéndose al mismo en tono de alabanza señalándolo como un “elocuente testimonio de la madurez [del] espíritu [de la República Argentina] y de la gran riqueza y vitalidad de su pensamiento filosófico” (333). Seguidamente, sindicará a “una propaganda malévola y absurda”, que quiso atribuir al congreso un determinado carácter político y confesional, como la culpable de que la participación extranjera no haya sido mucho más numerosa y amplia. No existieron, en efecto, según Lorente, “trabas extrafilosóficas de ningún género” (334), en contra de lo que trató de difundir dicha propaganda.

A continuación, el cronista español consignará el elenco de trabajos presentados en las sesiones plenarias y en las particulares, e inmediatamente después comentará algunas de las ponencias que sirven como “testimonio del alto nivel científico alcanzado en las deliberaciones de Mendoza” (336). Luego de referirse brevemente a los trabajos de Berger, Spirito, Aybar, Robles, Arteta, Casaubón, Miró Quesada, Szilasi y Agoglia; se detendrá especialmente en los planteos del existencialismo que niega la trascendencia y en la controversia que se suscitó en torno a este. Controversia llevada adelante predominantemente a partir de planteos de la “metafísica tradicional”⁴, pero también desde posiciones heideggerianas que afirman, a diferencia de aquel existencialismo, que

⁴ Entre los cultores de esta “metafísica tradicional” mencionará a los ponentes escolásticos Llambías, Quiles, Fabro, González Álvarez, Todolí, Iturroiz, De Anquín y otros.

Heidegger “no cierra el paso a una posible trascendencia” (340). Entre estos últimos mencionará a los ponentes Fink, Landgrebe, Bollnow, M. A. Virasoro.

Lorente cerrará su referencia sobre algunos de los trabajos más significativos del congreso, subrayando el mérito de las ponencias de Corts Grau, Cossio, Guandique, Atwel de Veyga, García Hoz, Honorio Delgado, Ibérico, E. Grassi, Millán Puelles, Tabárez, Pita, Vasallo, Derisi y Pareyson.

Por último, la crónica del pensador español concluirá haciendo especial referencia a la presencia de Coriolano Alberini y José Vasconcelos, “dos personalidades de superior prestigio en el mundo filosófico hispanoamericano” (345); también a la clausura solemne llevada a cabo por la lección magistral del presidente de la República Argentina, el general Juan Perón, cuya parte más sustancial fue para el cronista “la justa exaltación del valor espiritual de la persona humana dentro del marco de una sociedad cristianamente concebida y gobernada” (346); y, finalmente, dejando noticia en los últimos párrafos de la *imponderable generosidad* del gobierno argentino, y de la condición “pujante y magnífica” de la República Argentina, “promesa cierta de muy mayores grandezas” (Ceñal Lorente, 1950, p. 346).

Otro de los autores argentinos que se ocupó con cierto detenimiento del Congreso del 49, es el filósofo de origen español e historiador de la filosofía argentina Luis Farré, quien también participó como ponente en aquella asamblea filosófica. Farré dedica un capítulo completo a la misma en su libro “Cincuenta años de filosofía en Argentina”. Comienza señalando allí que el congreso fue convocado sin reticencias ni miras ideológicas, aunque calificará como “digna de lamentación” la ausencia de algunos filósofos argentinos. La jerarquía intelectual de este encuentro entre pensadores del mundo no dejó, no obstante, de ser notable. Predominó en él, según la crónica de Farré, una amplia libertad para exponer ideas y se comprobó que en Argentina se ha logrado una cultura filosófica promisoriosa (Farré, 1958, pp. 303-306).

Seguidamente, Farré se referirá al tema de nuestro interés. Señalará aquí que fueron dos tendencias las que polarizaron la atención desde las primeras sesiones: el existencialismo y el escolasticismo. Los ásperos rozamientos entre estas dos corrientes se debieron –siempre según el historiador– a la escasa presencia de corrientes intermedias “entre el existencialismo, muy actual, y el escolasticismo, muy tradicional” (307). En este sentido, sería de lamentar la poca participación de sistemas vigentes en el pensamiento mundial del momento como el idealismo, la filosofía de los valores, el realismo crítico, el positivismo lógico, el voluntarismo, el pragmatismo y aun el materialismo histórico.

Posteriormente, nuestro historiador reseñará la mayoría de las ponencias distribuidas por sesión, no ahorrando críticas a las argentinas expuestas en las

sesiones plenarias, a las cuales calificará de pobres. Finalmente, terminará aportando una breve reflexión acerca del congreso y acerca de sus ponencias finales, subrayando, en primer lugar y en consonancia con otros cronistas, que en el congreso de Mendoza se comprobó que hay en Argentina “mucho más madurez filosófica que lo que pensábamos y que, especialmente, existen las mejores condiciones para el futuro” (314). En segundo lugar, se referirá nuevamente, a la confrontación que signó el congreso, sosteniendo al respecto que, por una parte, no tiene gran importancia conocer la tendencia predominante en nuestro encuentro pues el escudriñamiento en este sentido se ha realizado muchas veces con afanes proselitistas; y, por otra, que no existe propiamente un existencialismo y un tomismo argentinos, sino simplemente un filosofar argentino. Como corolario, refiriéndose a las ponencias finales del congreso, Farré señalará que las dos de carácter teórico (Ponencias Finales II y III) estaban de más, pues aun cuando hayan sido tan amplias que nadie estuvo disconforme – “Los escolásticos y los no escolásticos pueden darse por satisfechos” (315), dirá el autor respecto a las mismas– se pueden interpretar como la expresión de un pensamiento presumiblemente mayoritario y ello conspira, para el autor, contra la libertad de pensar.

Pasemos ahora a las referencias que sobre el congreso del 49, se encuentran en la obra del filósofo alemán Hans George Gadamer, participante y ponente del mismo. Estas han sido recogidas –en el marco de la conmemoración de los 60 años de nuestro congreso– por la profesora tucumana Lucía Piossek, quien también asistió a la asamblea intelectual del 49 con la delegación procedente de la provincia de Tucumán⁵. Piossek menciona tres lugares de la obra de Gadamer en los cuales se hallan significativas referencias a nuestra reunión científica: una de ellas en la autopresentación que incluye el alemán en el segundo volumen de su obra “Verdad y método”; la siguiente en “Mis años de Aprendizaje”, donde, según Piossek, Gadamer “reproduce íntegramente un artículo periodístico que él había publicado en Frankfurt no bien regresó [del congreso] de Mendoza”. Por último, el filósofo alemán se refiere nuevamente al evento científico de 1949, en una entrevista que le realizaron en Frankfurt en el año 1995 y que es mencionada por el biógrafo de Gadamer, el canadiense Jean Grondin. En todas estas oportunidades, el pensador destaca la importancia del congreso para su vida intelectual, llegando a sostener que sobre ese viaje podría “escribirse todo un libro”.

⁵ Las citas textuales que, en relación a Gadamer, consignaremos a continuación, han sido extraídas de la grabación de la conferencia dada por la Dra. Lucía Piossek en el marco de la conmemoración de los 60 años del congreso del 49 que se llevó a cabo en el año 2009 en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo (Argentina).

Luego de referir Piossek, las impresiones que dejó en Gadamer tanto la ciudad de Mendoza como la situación del país, “cuya vida –dirá el alemán– parecía transcurrir fuera del círculo de los efectos de las dos guerras mundiales”, se centrará en la referencia propiamente filosófica del pensador acerca del congreso. Y aquí aparece nuevamente referido el tema de nuestro interés. Dirá Gadamer: “El verdadero tema del congreso fue la discusión entre el pensamiento cristiano de la tradición tomista, y el pensamiento influido por la filosofía alemana del momento. Santo Tomás no fue más citado que Husserl o Heidegger. La cuestión de índole metafísica era entre el tomismo y el existencialismo, [utilizando el término] existencialismo como una designación común para un conjunto variado de corrientes filosóficas interesadas por la metafísica y la antropología a las que unía el hecho de no ser tomistas” (Piossek, 2009). Un dato significativo de que nos dará noticia Gadamer, según Piossek, es que estas formas de existencialismo poco tenían que ver con el existencialismo francés de un Sartre. En cualquier caso, aquella discusión configurará algunos interrogantes que serán, según Gadamer, los que atravesarán el congreso, a saber: ¿cómo entender la relación entre el pensamiento cristiano tradicional y el pensamiento moderno actual? ¿Puede el tomismo con sus métodos tradicionales abordar el enigma de nuestra existencia tal como lo plantea con extrema seriedad y agudeza el pensamiento moderno?

Hasta aquí, la referencia de Gadamer que recoge Piossek.

Otra de las referencias significativas del congreso, es la aparecida como breve recensión a las actas, en 1954 en la revista europea *Journal of Religion*, del filósofo Jacob Taubes, quien, a diferencia de los anteriores, no asistió al congreso. Allí, Taubes comienza haciendo referencia al conflicto del régimen peronista con el cuerpo docente, para pasar inmediatamente revista de los filósofos extranjeros que participaron. Interpreta la ausencia de Heidegger como una negación a participar. No obstante, dicha ausencia no fue óbice para que, según Taubes, “los pros y contras alrededor de la filosofía ontológica de Heidegger estuvieron en el centro de la discusión” (Taubes, 1954, p. 226).

Por otro lado, Taubes destaca, de entre las ponencias, el enfoque cristiano del problema de la antropología filosófica, las tesis de Carlos Astrada sobre la metafísica de la infinitud como resultado de la ilusión trascendental, la crítica de Brinckmann al concepto de trascendencia de Heidegger, los trabajos de Fink y Szilazi y la crítica penetrante de Gadamer al historicismo, todos los cuales echarían luz sobre la situación presente de la filosofía en Alemania. Finalmente, concluirá su reseña afirmando lo que, según su perspectiva, ha dejado demostrado el congreso: que la filosofía de la existencia parece estar hoy en el centro de la filosofía de Sudamérica y que su desarrollo se orienta

siempre por los cauces de un pasado teológico, de la filosofía católico-romana y de la espiritualidad mística; de tal manera que el existencialismo ateo francés es tomado como una consecuencia del subjetivismo cartesiano, pero el de Heidegger como una filosofía positiva del ser “que rechaza toda revuelta y enfatiza la obediencia y la piedad (si no hacia Dios, entonces hacia el Ser). En suma, una filosofía de la restauración, que conviene exactamente a la actual situación política” (Taubes, 1954, p. 226).

Hasta aquí la breve reseña del filósofo alemán, Jacob Taubes.

Otro de los participantes y reseñantes del evento que estamos estudiando, es el argentino Arturo Roig quien, además, fue parte de la organización del congreso como secretario de archivo. También este pensador argentino nos trae –en el marco de la conmemoración de los 60 años a que hicéramos referencia más arriba– datos significativos⁶. Relatará el pensador mendocino, cómo, desde su lugar de tareas, pudo presenciar de cerca, junto al pensador sanluiseño Mauricio López, los “volcanes” filosófico-políticos que hacían erupción por aquella época y que atravesaron el congreso. En primer lugar, el de la posguerra, que determinó, por un lado, la ausencia del filósofo del momento, Martín Heidegger quien ya había escrito aceptando la invitación gestionada decisivamente por Carlos Astrada; y, por otro, el que no asistieran al congreso filósofos soviéticos ni de ningún país ocupado por Rusia. Otro de los mentados volcanes era el político nacional, generador de una escisión muy fuerte entre los filósofos argentinos puesto que algunos de ellos habían sido perseguidos políticamente por el gobierno peronista, situación que determinó que se negaran a asistir y llevaran adelante una activa campaña internacional en contra. Francisco Romero aparece aquí como el máximo representante: “[Romero] –nos recuerda Roig– era un liberal antiperonista que estaba muy vinculado con el ambiente académico mundial. Viajó y mandó cartas explicando qué pasaba en el país y cómo sería el congreso. Muchos no vinieron al país apoyando a Romero” (2009). Por último, el *volcán* más propiamente filosófico y uno de los “más ruidosos” en el congreso, es el que hace referencia a los debates desarrollados al interior del mismo. Y aquí Roig subrayará la controversia tomismo/existencialismo, aunque no mencionará –seguramente porque los incluye en el marco de dicha controversia– los debates que se dieron hacia el interior del existencialismo. Dirá entonces, que “los filósofos de militancia tomista liderados por Octavio Nicolás Derisi, se enfrentaron con la posición existencialista liderada por Carlos Astrada” (Roig, 2009).

⁶ Como en el caso de Piossek, los dichos de Arturo Roig acerca del congreso que aquí consignaremos, proceden de la desgrabación de su conferencia en el congreso conmemorativo que se llevó a cabo en la Universidad Nacional de Cuyo en el 2009.

Mencionemos ahora los desarrollos de Andrea Piñeda y Nora Bustos. La primera autora, en el marco de su amplia investigación historiográfica acerca de la presencia y pregnancia de la corriente neoescolástica en el campo de la psicología argentina, se ocupará de nuestro congreso y sostendrá al respecto que este evento cultural ilustra el pensamiento argentino de mediados del siglo XX. En el mismo, según afirma Piñeda, dos corrientes principales polarizarán la atención: la existencialista y la escolástica. El movimiento neoescolástico por ella estudiado tiene, según su pesquisa, una presencia significativa en el congreso. Asisten al mismo, pensadores adscriptos a dicho movimiento en sus distintas vertientes: neotomista, suareciana y existencialismo católico. El “triumfo” de la corriente escolástica en el marco de este congreso fue reseñado en su momento, según Piñeda, por dos protagonistas del mismo, Derisi y Ceñal, unos meses después de finalizado. En efecto, alrededor del 22% del total de las presentaciones eran, según el cálculo de la historiadora, de autores neoescolásticos y, excepto las sesiones “Existencialismo y Situación actual de la filosofía”, todas las demás tuvieron presencia escolástica en sus exposiciones (Piñeda, 2003; 2005). Dos afirmaciones de Piñeda revisten importancia para nuestro estudio: por la primera, incluye el llamado “existencialismo católico” dentro del movimiento neoescolástico; por la segunda, subraya que la sesión que es objeto de nuestra atención llamada “Existencialismo”, no tuvo presencia escolástica en sus exposiciones (Piñeda, 2005, p. 130), afirmación que suscribimos solo parcialmente⁷, toda vez que, como veremos, Hernán Benítez, uno de los principales animadores de dicha sesión, da testimonio de una formación escolástica (por ejemplo, cuando entiende hilemórficamente al hombre, es decir, como compuesto de dos coprincipios sustanciales: materia [cuerpo] y alma [forma]) que se esfuerza en conciliarse con las inquietudes y las propuestas del existencialismo.

Nora Bustos, por su parte, puesta a profundizar en el pensamiento del filósofo argentino Carlos Astrada, se referirá a la presencia protagónica de este en el congreso del 49 subrayando que en dicha asamblea intelectual, Astrada será una de las voces principales que se levantarán en defensa de la filosofía de la existencia y en oposición a la escolástica y a la interpretación cristiana y católica del existencialismo que pretende que este es fruto de una crisis de la filosofía, una interrupción en la marcha del conocimiento (Bustos, 2009).

Otro de los autores que se ha ocupado de nuestro evento es el historiador de la psicología Hugo Klappenbach, quien en su trabajo “Filosofía y política

⁷ Quizá Piñeda se está refiriendo a otra sesión pues cuando habla de la sesión “Existencialismo” indica que se trata de una sesión particular (2005, p. 130) cuando en realidad fue una plenaria.

en el Primer Congreso Argentino de Filosofía”, procura desentrañar todas las implicancias políticas de nuestro encuentro. En este sentido, no se detiene a pasar revista del contenido estrictamente filosófico del congreso –y, por tanto, tampoco de las disputas teóricas que en él se presentan– pero sí de probar que el mismo fue, entre otras cosas, un hecho político y, más aún, partidario. En cuanto tal, determinó presencias y ausencias, y despertó fuertes oposiciones desde los medios de comunicación.

Por último, consignemos dos menciones significativas más del congreso que se hallan en las historias del pensamiento de nuestro país de Oscar Terán y de Coriolano Alberini. El primero se refiere al congreso como una excepción al clima de enrarecimiento y empobrecimiento intelectual fraguado por el “autoritarismo cultural” que habría llevado adelante el peronismo (Terán, 2008, pp. 261-262). El segundo, voz autorizada en el pensamiento argentino, lo califica como acontecimiento culmen de la cultura filosófica argentina, la cual en esa época estaría atravesando, a su entender, un período filosófico que él denomina “idealista” en un sentido muy lato, no referible a una postura determinada frente al problema del conocimiento, sino a un momento en el que predomina un haz de corrientes distintas a las que une el hecho de dar alta dignidad al pensamiento humano (Alberini, 1966).

3. Existencialismo y teísmo ¿interlocutores u oponentes? Análisis descriptivo de las comunicaciones de la sesión plenaria “El Existencialismo”

Recordemos que, como tenemos dicho, es en la sesión del congreso denominada “El Existencialismo” donde, según nuestra hipótesis, se manifiesta un matiz distinto de la pugna fundamental “catolicismo (preponderantemente escolástico) versus existencialismo” que signa el congreso, matiz por el cual se enfrentan, por un lado, el existencialismo ateo que proclama la radical incompatibilidad entre el teísmo cristiano y la filosofía representada predominantemente por Heidegger; y, por el otro, el pensamiento católico no identificado plenamente con el escolasticismo y más cercano a planteos existencialistas, el cual propugna un diálogo de profundo acercamiento con estos. Digamos que en esta sesión parecen disputarse predominio, el existencialismo ateo y el cristiano o católico. En el primero, tenemos, como ahora intentaremos demostrar, fundamentalmente a uno de los animadores principales del congreso, el argentino Carlos Astrada, cuya participación activa en nuestro evento (presentó tres ponencias y fue –según el testimonio de Arturo Roig (2009), espectador de las mismas– partícipe de acaloradas discusiones)

tuvo que ver con su filiación peronista, como lo señala Humberto Cucchetti (Cucchetti, 2004)⁸. En el segundo grupo se encontraría el argentino Hernán Benítez, también claramente adherente al peronismo; y el acaso más conspicuo representante del llamado existencialismo cristiano, el francés Gabriel Marcel, quien, aún cuando no haya asistido, se hizo muy presente con el envío de tres ponencias⁹. El trabajo de Benítez se titula “La existencia auténtica”, y el de Marcel “Le primat de l’existentiel. Sa portée étique et religieuse”.

Los dos trabajos restantes podrían ser ubicados en una posición intermedia. Uno pertenece al pensador italiano Nicola Abbagnano, y el otro a un importante discípulo de Heidegger, el alemán Karl Löwith. Ciertamente, aun cuando ubiquemos estos trabajos en una posición más bien intermedia entre el existencialismo ateo y el cristiano o teísta, ambas ponencias guardan entre sí importantes diferencias. La primera se titula “L’esistenzialismo nella filosofia contemporanea,”, y la segunda “Background and Problem of Existentialism”.

La respuesta que dan los ponentes al interrogante que planteamos en el título del presente apartado y que nos permitirá visualizar la verosimilitud de nuestra hipótesis, supone maneras de concebir al existencialismo en sus antecedentes, en su presunta condición de filosofía de la crisis o de expresión de una crisis de la filosofía, y en sus vínculos, continuidades y rupturas con la filosofía moderna. Las precisiones que aporten los ponentes acerca de todos estos puntos, configurarán la respuesta que darán a aquel interrogante y trazarán el relieve de las disputas que se dieron al interior de la sesión plenaria del congreso que estamos estudiando.

A excepción de Benítez y Marcel –excepción significativa, por lo demás–, el resto de los ponentes coinciden en encontrar antecedentes del existencialismo en la filosofía moderna, aunque divergen en la ponderación de los mismos. El pensador italiano Nicola Abbagnano, posee acaso la postura más original en torno a esta cuestión. Incluye al existencialismo dentro de lo que él llama “Nuevo Iluminismo”, expresión con la cual propone designar el nuevo clima general de la filosofía contemporánea. Este “Nuevo Iluminismo” estaría conformado por las siguientes corrientes filosóficas: el Instrumentalismo Pragmático, el Neopositivismo Lógico y, naturalmente, el Existencialismo. ¿A qué se debe la actualización que realiza el italiano del término que identificara a la filosofía del siglo XVIII? Por de pronto, indiquemos que para Abbagnano

⁸ En otro lugar nos hemos ocupado del atravesamiento político del Congreso y del rol del peronismo en dicho atravesamiento: Vázquez, 2013.

⁹ Además de la ponencia que aquí exploraremos, Marcel envió también las siguientes: “Réflexion et mystère” y “Crise des valeurs”. Las mismas se hallan en el Tomo II de las Actas del Congreso.

el iluminismo de la modernidad se diferencia claramente del racionalismo romántico del ochocientos. La filosofía contemporánea se opone a este último y actualiza rasgos de aquel. En efecto:

El iluminismo del setecientos reconocía en la razón la naturaleza propia del hombre, pero subordinaba la razón al hombre, viendo en ella un instrumento de liberación y de progreso, un reclamo y una guía para sus tareas efectivas en el mundo. Frente al iluminismo del setecientos, el racionalismo romántico del ochocientos, que culmina en Hegel, sacrifica enteramente el hombre a la razón. La razón se convierte en la sustancia misma del mundo y en el mundo se mantiene y vive como fuerza infinita que traduce infaliblemente en acto todas sus determinaciones. El hombre no es más que el punto en el cual esta fuerza alcanza la autoconciencia; su tarea no es otra cosa que la de darse cuenta de la total y plena racionalidad de lo real, de reconocerla y de describirla (Abbagnano, 1950, pp. 339-340).

Es contra esta razón que se ha hecho infinita desconociendo la esencial problematicidad de la existencia humana, contra la que se levanta la filosofía contemporánea. En este sentido, la calificación de irracionalismo con que se suele sindicarse a esta última solo tiene sentido respecto a la razón infinita y sustancial del ochocientos romántico. Pero, en rigor, la filosofía contemporánea no niega, para el pensador italiano, el poder de la razón, sino que tendería a restablecer el carácter finito y problemático pero, a la vez, liberador y progresista con que se la concibió en el siglo XVIII. En este sentido, Abbagnano no acepta hablar de “crisis de la filosofía” o de “filosofía de la crisis” como característica del pensamiento contemporáneo pues tales expresiones son la traducción de una nostalgia antifilosófica por una filosofía mitologizada como única y absoluta.

Carlos Astrada, por su parte, tiene en este punto referente a la crisis una opinión muy semejante a la del pensador italiano, aunque se ocupa de precisar un poco más los términos. Para el filósofo argentino el existencialismo no es una filosofía de la crisis aunque sí implica una crisis de la filosofía pues representa un “cambio de derrotero en el planteamiento y absolución de sus problemas fundamentales” (1950, p. 355). También se refiere a aquella “filosofía mitologizada” –pues con respecto a esta sería lícito hablar de crisis y de crisis dialéctica– como una “corriente especulativa que, desde los comienzos griegos, viene discurriendo por un cauce ya predeterminado en la totalidad de su trayectoria” (1950, p. 355). Esta corriente imperante sería la que el existencialismo pone en crisis.

Ahora bien, el pensador argentino encuentra, no obstante, claros antecedentes del existencialismo, en el mismo idealismo del siglo XIX. Pone en cuestión así, los asertos de Abbagnano al respecto. En efecto, el

desplazamiento que instituye el existencialismo desde la objetividad enajenante a los estratos irracionales del sujeto real, ya se viene gestando, para Astrada, en el seno mismo de las posiciones racionalistas del idealismo moderno. Fichte, Schelling y hasta el mismo Hegel ya han insinuado el “momento de la existencia”, el dato irracional que escapa a las categorías racionales de la conciencia cognoscente. De modo que, de acuerdo al pensador argentino, el problema de la existencia queda filosóficamente insinuado con estos pensadores modernos, aunque solo llega a ser expreso y temático con el filósofo danés Søren Kierkegaard. Astrada también señala en este punto –y es el único en hacerlo–, al pensador alemán Friedrich Nietzsche como otro de los grandes precursores de la filosofía de la existencia pues es este quien va a subrayar la necesidad de retornar a sí mismo. El hombre, según el Nietzsche de Astrada, se ha alejado de su esencia, es decir, de su existencia, cuando se ha supeditado exclusivamente al deseo de conocer y ha sido “arrebatao por el señuelo de las ilusiones trascendentales” (Astrada, 1950, p. 351).

Pero la crisis que introduce el existencialismo, y que está bajo el signo de una ruptura radical con el platonismo, se inicia –repetámoslo– con las orientaciones especulativas del idealismo alemán, pues es esta corriente la que inicia el rechazo del concepto platónico de un mundo objetivo y trascendente, de un reino de objetos reales y eternos (ideas) que no serían producto de la realidad histórica singular. El existencialismo vendría a consumir, según Astrada, esta ruptura con los postulados de la trascendencia y objetividad absolutas, y las sedicentes categorías eternas. Él representa la “reacción más radical e innovadora, en pugna con el platonismo y sus últimos avatares, representados por los presupuestos dogmáticos de la teología cristiana” (Astrada, 1950, p. 356).

También Karl Löwith (1950) se referirá en su ponencia a los antecedentes modernos del existencialismo. Aun cuando este nos proporcione la posibilidad de aprehender de nuevo concepciones pre-modernas de la existencia, sus tesis representan, según el ponente alemán, un compendio de todo el movimiento moderno hasta sus últimas consecuencias ¿Por qué así? Pues porque la modernidad, poniendo paulatinamente en evidencia –hasta llegar al existencialismo propiamente dicho– la contingencia y absurdidad de la existencia, termina mostrando que solo hay dos alternativas frente a dicha contingencia y absurdidad: la teoría griega de la eternidad del mundo o la doctrina cristiana de la creación.

Löwith se remonta a la llamada por él mismo “revolución copernicana” con que se inicia la modernidad, es decir, a la duda radical acerca de todo que introduce Descartes. El antecedente idealista del existencialismo que

encontrara Astrada, es llevado más allá por Löwith. En esto el ponente alemán se acerca más al argentino y se aleja de Abbagnano quien, recordemos, piensa al existencialismo como parte de un nuevo movimiento filosófico que se caracteriza por el rechazo del idealismo llamado por él racionalismo romántico.

La disolución revolucionaria introducida por la modernidad acerca de la naturaleza y el lugar del hombre dentro de la totalidad del ser, es llevada a su término –según Löwith– por el existencialismo. En efecto, la modernidad vendrá a disolver la concepción clásica y cristiana “de que el hombre tiene una naturaleza definida y un lugar determinado dentro de la totalidad del ser”, y en su lugar sostendrá que “el hombre ‘existe’, fuera de lugar, en situaciones extremas, en una ‘condición humana’” (Löwith, 1950, p. 401). En consonancia con este giro, el existencialismo concluirá en que el hombre y el mundo son un “proyecto”, no están dados en un mundo objetivo y trascendente –como el mundo platónico criticado por Astrada–, sino que han de ser asumidos como una tarea. Y es que en el mundo de Descartes solo hay un punto en que podemos apoyarnos y confiar: el “yo soy”. Pero este “yo soy” tiene que ver con el punto de partida inabordable –si queremos emplear el lenguaje de Astrada– de todo existencialismo, es decir, “el puro hecho de que –subraya Löwith– yo soy, en un mundo que es ajeno a mí, y que es mi propio mundo, no por tener una naturaleza común (creada o eterna) sino solo por mi construcción proyectiva” (1950, p. 402). De modo que, de la duda metódica de Descartes podemos desembocar en el existencialismo, según Löwith. Hay, no obstante, algunos pasos intermedios que harían más evidente aun la dimensión existencial de la reflexión moderna que tiene en Descartes el puntapié inicial. El ponente alemán mencionará en este punto al pensador y matemático francés, Blaise Pascal, cuyo pensamiento, informado por la Nueva Ciencia iniciada por Descartes, llegará a una conclusión de claro tenor existencialista: la de que la esencia de la existencia es de una total contingencia y absurdidad. El hombre no tiene naturaleza o lugar definido, según el Pascal de Löwith, está desplazado, es una nihilidad frente al infinito. Pero para este Pascal esta contingencia no es la última palabra. En este punto el pensamiento del matemático francés, según es desarrollado por Löwith en su ponencia, se acerca notablemente a lo desarrollado por Hernán Benítez en la suya, como lo veremos más adelante.

Hemos dicho que las ponencias de Benítez y Marcel no se pronuncian acerca de la eventual existencia de antecedentes del existencialismo en la filosofía moderna. Interpretamos que esta omisión es significativa. Benítez y Marcel representan, a nuestro modo de ver, uno de los polos de discusión de la sesión plenaria “El existencialismo”, polo al que nos hemos referido con la denominación de “existencialismo cristiano”. En esta cuestión de

los antecedentes modernos, la polarización de posturas se hace evidente. Abbagnano, Astrada y Löwith acuerdan –con diferencias entre sí– en hallar dichos antecedentes. Benítez y Marcel omiten significativamente la cuestión. Para el primero, el existencialismo genuino que apunta a la toma de conciencia de la temporalidad, reflota el lenguaje y, en algún sentido, el espíritu cristiano. Ni siquiera se ocupa de mencionar a los filósofos modernos, acaso porque estos se diferenciarían esencialmente –según su criterio– de los pensadores existencialistas. Tampoco es abordada la cuestión por Gabriel Marcel, seguramente por una razón semejante a la de Benítez: la reflexión existencial que él propugna se halla en las antípodas de la reflexión moderna. En efecto, el plano conceptual sobre el que se mueve esta última poco tiene que ver con el plano existencial sobre el que debe desplegarse para Marcel la auténtica reflexión filosófica si quiere penetrar el misterio del ser. Por ello, la auténtica reflexión existencialista no rescata aspectos de la modernidad sino que se orienta necesariamente hacia el cristianismo.

Con tales posicionamientos frente a la cuestión de los nexos del existencialismo con la filosofía moderna, se van delineando las concepciones que cada uno de los ponentes tiene acerca de la naturaleza del existencialismo y, por ende, la respuesta que darán al interrogante que abre este apartado.

El argentino Carlos Astrada, señalará que el denominador común de todos los existencialismos es la vuelta al hombre histórico, singular. En efecto, si hemos de buscar un concepto que unifique y dé cuenta del motivo existencialista de las reflexiones que se despliegan en la sesión del congreso que estamos estudiando, este de Astrada es el que mejor responde a tales requerimientos. Lo que identifica a la reflexión existencialista según los ponentes, tiene que ver siempre con el hombre histórico y singular de que habla Astrada.

Abbagnano, se atiene a lo que, según él, es el rasgo más eminente en esta existencia histórica y singular: su insuperable problematicidad. El principal aporte del existencialismo a la filosofía contemporánea sería, en efecto, el de llevar a una rigurosa elaboración filosófica los temas de la filosofía contemporánea reportándolos a su último fundamento que es entonces la problematicidad esencial del hombre¹⁰. Por lo demás, el reconocimiento de esta estructura problemática del hombre, pone al existencialismo en una posición

¹⁰ “Si la metodología de las ciencias representa, en la filosofía contemporánea, el momento de la elaboración crítica de una razón que sea el órgano eficaz de la investigación científica y es decir sirva al hombre a construir un saber humano efectivo, el instrumentalismo pragmatista representa el momento de la reinserción del hombre en el mundo y por eso realismo y naturalismo. Que cada saber, allí comprendida la filosofía, nazca de la situación incierta y precaria en la que el hombre es sumergido (tirado-impulsado)

privilegiada en tanto puede, a partir de él, “hacer valer como propias algunas exigencias que pertenecen a doctrinas disparatadas y opuestas” (Abbagnano, 1950, pp. 345-346). Así, por ejemplo, puede reconocer, con el marxismo, que la persona es esencialmente constituida por relaciones sociales, pero también enfatizará que ella es la posibilidad de tales relaciones y que, como tal, no queda oprimida por su fuerza necesitante. Con esto último reconocería también la categoría del “solo” con todo los valores que le son inherentes, “y entonces hacer lugar a aquella interioridad o conciencia que el espiritualismo reivindica contra el marxismo” (Abbagnano, 1950, p. 346). Por otra parte, la estructura problemática pone al hombre frente a la “posibilidad”, que es, según el ponente italiano, la categoría fundamental del existencialismo. Este debe mantenerse en esta categoría y, si quiere conservarse como auténtico existencialismo, mantener abiertos los dos aspectos de la misma: el positivo y el negativo. Los distintos tipos de existencialismo pueden ser reconducidos a modos diferentes de actuar y comprender esta categoría aunque siempre terminan intentando anclar en un terreno firme la inestabilidad de la existencia, sea en el absurdo (Sartre), en la muerte (Heidegger) o en el ajedrez (Jaspers), con lo cual terminarían negándose a sí mismos.

También el hombre de Benítez es un ser histórico, y su esencial problematicidad –si queremos emplear la terminología de Abbagnano– consiste precisamente en ello: en tener un espíritu intemporal temporalizado e inespacial espacializado, pues no en otra cosa consiste la mentada condición histórica. El existencialismo en este sentido, es una poética aventura del pensamiento que asume la esencial contradicción de este ser histórico en tanto histórico, y busca una explicación de su problematicidad. Recordemos que para Abbagnano es justamente este cometido de los existencialismos de salirse de la estructura problemática de la existencia buscando una explicación de la misma, el que hace que se nieguen a sí mismos pues quieren aferrarse a una certeza, a una estabilidad, que la existencia intrínsecamente rechaza. Aun la respuesta de la fe, no elimina para el italiano, toda incerteza, todo problema, pues el esfuerzo del *Homo Viator* para alcanzar e identificarse con Dios “es una simple posibilidad

en el mundo, y por eso consista esencialmente en el esfuerzo de asegurarse el disfrute y el uso de los valores que hacen posible su vida física y espiritual, es la marca saliente de esta corriente que, junto al positivismo lógico y al existencialismo, se divide el campo de la filosofía militante contemporánea. [...] En el existencialismo estos temas de la filosofía contemporánea son reconocidos y llevados a una rigurosa elaboración filosófica. Aquí, la problematicidad de la razón, que es el presupuesto del positivismo lógico, y la condición de precariedad del hombre en el mundo, que es el presupuesto del pragmatismo instrumentalista, son reportados a su último fundamento: la problematicidad esencial del hombre y de las relaciones que constituyen el hombre” (Abbagnano, 1950, p. 343).

que puede en cada momento escaparle y que debe, con esfuerzo y fatiga, consolidar” (Abbagnano, 1950, p. 344). Contra lo que podría parecer, creemos que Benítez y Marcel están más cercanos a Abbagnano en este punto de lo que podría estar Astrada. En efecto, no es casual que Abbagnano se refiera al hombre religioso con la expresión marceliana de *Homo Viator*. Este hombre de Marcel, en tanto peregrino, está desterrado, está donde no está, como señala en su ponencia, y sobre él se cierne el peligro de un “Mundo Quebrado” (Marcel, 1956) que amenaza con reducirlo “a una especie de máquina colocada sobre un cierto plano de la superficie terrestre, susceptible de producir ciertos efectos, y de dar un cierto rendimiento” (Marcel, 1950, p. 413). De modo que, tal como lo señala Benítez, el problema permanece abierto porque la fe es luz y sombra. “Pero esta fe humilde no vaya a creérsela una panacea para vivir sin inquietudes, o un refugio de la ignorancia. Anda el cristiano más inquieto y acongojado con su fe que el ateo con sus zozobras” (Benítez, 1950, p. 384). En algún sentido entonces, Marcel y Benítez refrendan el aserto de Abbagnano. Sin embargo, la develación existencial de Dios que estos defienden constituye, desde luego, una certeza fundamental que Abbagnano relativizaría.

Gabriel Marcel, aun cuando no se ocupó de desarrollar conceptualizaciones técnicas acerca del existencialismo, corrobora con su propuesta de la primacía de lo existencial, la afirmación de Astrada acerca del denominador común de los existencialismos. En efecto, si a Marcel se lo llama existencialista es porque se ciñe a la existencia del hombre concreto, la cual ha de ser fuente primaria de la reflexión metafísica.

También Löwith reporta el significado histórico y sistemático de las tesis existencialistas a la disolución de la concepción clásica de naturaleza humana y la focalización en la existencia concreta y singular.

Una vez establecida la concepción de existencialismo, Astrada, por su parte, propone una diferenciación crítica entre las tendencias que conviven en él, que torna más aguda la polémica con el resto de los ponentes en lo que tiene que ver con el interrogante que ha abierto esta primera categoría de análisis.

En primer lugar, el argentino señala que el tornarse del interés filosófico a la existencia trae aparejadas dos grandes direcciones: la que tomando como punto de partida inabordable la existencia, sostiene que cabe sobrepasarla en el movimiento de una trascendencia que no renuncia a la objetividad y a postulados de validez universal; y la dirección que se afina en la existencia, considerada como un comienzo y, a la vez, como una meta de toda indagación, de modo que la existencia y su esclarecimiento esté como tarea al principio y al final de la filosofía. Dentro de estas dos grandes direcciones caben posiciones intermedias o mixtas. En primer lugar, el llamado Existentialismo el cual otorga prelación a los

contenidos ónticos de la existencia humana y cierra la posibilidad de trascender hacia una instancia objetiva. La existencia misma es una realidad inaccesible e inalcanzable para el conocimiento, por ello el movimiento que conduce a ella está constantemente acechado por la negatividad. En segundo término, Astrada se refiere a la tendencia humanista en la cual predomina el factor subjetivo y antropológico. En tercer lugar, el argentino consigna la tendencia a la que él mismo adhiere, como lo señalará más adelante cuando diga que se trata de la dirección de rigor científico. Esta dirección es la representada por Heidegger el cual, partiendo de una analítica fenomenológica de la existencia humana, se ocupa de la cuestión del ser. Esta tendencia, por lo demás, solo puede ser incluida dentro del existencialismo si tenemos en cuanto su término *a quo*, es decir, su punto de partida. Por último, Astrada se refiere polémicamente al llamado por él mismo “Existencialismo Católico”, dentro del cual se diferenciarían, a su vez, dos subcorrientes: la primera se trata de una mezcla de existencialismo difuso y de dogmatismo espiritualista católico, tratando este de presentar una faz un tanto secularizada; la segunda consiste en un intento, imposible para Astrada, de amalgamar la temporalidad, es decir, la historicidad de la existencia humana con los principios de la filosofía neoescolástica¹¹. Lo común a estas dos, según Astrada, es que el problema de la existencia queda mediatizado por exigencias extrafilosóficas de tipo dogmático. De modo que, en última instancia, lo que hacen estas corrientes es desvirtuar y torcer la problemática de la existencia para adaptarla a principios muchas veces pre-filosóficos. Pero la existencia, según el argentino, tal como se presenta en este mundo, en su nuda facticidad, es un proceso temporal, en sí mismo concluso.

Deja, por ello, de ser concebida como mero tránsito, en función de otro mundo de beatitud, a que estaría destinada. De aquí surge la afirmación de la existencia concreta, con su ámbito social-histórico y del destino del

¹¹ Esto es, según Humberto Cucchetti, lo que habría intentado Hernán Benítez: “Los planteos críticos en relación al existencialismo no se limitaban al catolicismo integral de corte autoritario. El padre Hernán Benítez, quien tenía una participación activa en el ambiente peronista, también tenía ante este fenómeno filosófico una postura crítica, si bien destella objeciones a las respuestas cristianas carentes de historicidad. El sacerdote jesuita parte del misterio de la revelación cristiana. En este sentido, se desprende una crítica a las teorías idealistas como materialistas del conocimiento. Pero no sólo es una cuestión de conocimiento. El orden moral también está unido a lo sobrenatural. Con estas premisas, se elabora una crítica al existencialismo heideggeriano, que había manifestado su voluntad netamente antimetafísica. Desde la perspectiva de Benítez, la ausencia ontológica existencialista devela una búsqueda metafísica de fondo, si bien se dice negador de lo metafísico. Así, proclamará un «existencialismo auténtico» que lejos estaba de las soluciones de Heidegger, y que implicaba una toma de conciencia de la temporalidad y finitud del hombre” (Cucchetti, 2004, p. 9).

hombre como ser terreno, quedando, para éste, expedito el camino que ha de conducirlo a su humanidad plena, sin interferencias trascendentalistas ni llamadas del más allá. [...] lo que está en cuestión es nada menos que la realización de la esencia humana del hombre como un ser de este mundo, consignada a su propia órbita finita (Astrada, 1950, p. 358).

Por eso el existencialismo viene a romper, para Astrada, con todo resabio de teología cristiana y se atiene a la nuda facticidad, más acá de toda concepción religiosa.

Con estas últimas aseveraciones, Astrada abre de lleno el debate con el resto de los ponentes. Esa radical finitud de que habla el existencialista argentino, y que sería el principio y el fin de todo indagar filosófico si este quiere ser genuinamente tal y no atender a exigencias extrafilosóficas, es para Hernán Benítez la muestra cabal de la realidad divina suprahumana. Cabe preguntar, de acuerdo a lo dicho por Astrada, ¿Hay o no una exigencia extrafilosófica aquí? No parece que Benítez se refiera en este punto al Dios revelado que se acepta por la fe si es que –como creemos– a eso, entre otras cosas, se refiere Astrada con aquello de “exigencia extrafilosófica”. Más bien, Benítez parece encontrar a Dios agustiniana o pascalianamente, es decir, descendiendo a las entrañas de la condición humana, reconociendo allí la huella del ser divino en una ausencia o inquietud lacerantes. El escudriñamiento de la existencia lleva a reconocer la necesidad absoluta de un Ser Divino para Benítez. Tal parece ser también la propuesta de Marcel para quien la develación “objetiva” de Dios no tiene sentido en tanto el Ser Divino no es un lugar ni está en un espacio, sino que se revela existencialmente en la profundización de las realidades humanas. Abbagnano señalaría aquí que estos existencialismos se niegan como tales desde el momento que creen encontrar una certeza y una estabilidad que la existencia intrínsecamente rechaza. El Kierkegaard de Löwith le respondería que esa certeza se alcanza por un salto que ya ha asumido la absoluta contingencia de la existencia y –agregamos nosotros con Kierkegaard– la imposibilidad de “clavar el dedo” en ella para saber dónde se está¹². Es decir que acordaría con Abbagnano en que la existencia rechaza cualquier certeza, pero agregaría enfáticamente que la certeza que da la fe está más allá de la existencia porque nos pone en

¹² “Como el viajero a veces introduce los dedos en la tierra y arranca un puñado para olerla y saber de este modo el país en que se adentra, así yo también suelo de vez en cuando meter mis dedos en las cosas de la vida y del mundo..., ¡y no me huelen a nada! ¿Dónde me encuentro y hacia dónde me encamino? ¿Qué quiere decir eso de «el mundo y la vida»? ¿Qué significan estas palabras de uso corriente? ¿Quién me ha jugado la partida de arrojarme en el mundo y después dejarme abandonado entre tantas cosas contradictorias? ¿Quién soy yo? ¿Cómo vine a este mundo? ¿Por qué no fui consultado para nada? ¿Por qué no se me dieron a conocer de antemano los usos y las reglas establecidas, en lugar de enrolarme de

contacto con lo eterno. Probablemente es en este sentido que Astrada señala que Kierkegaard es la única posibilidad coherente de existencialismo cristiano. El salto kierkegaardiano sería para Astrada, según creemos, la expresión de la mentada exigencia extrafilosófica. Pero en Kierkegaard este salto no reviste el carácter filosóficamente arbitrario que parece asignarle Astrada al utilizar tales términos. Más bien se trata de la asunción de la dimensión religiosa de la existencia humana a partir de reconocer el carácter parcial e insuficiente de la moral para explicar ciertos hechos. (Kierkegaard, 2004).

Oponiéndose a Astrada dirán, en este sentido, tanto Benítez y Marcel como Kart Löwith que el existencialismo, lejos de socavar el problema de Dios, lo plantea de forma acuciante. Para el ponente alemán, el existencialismo viene a plantear nuevamente un interrogante profundamente cristiano y que es el que tiene que ver con el porqué de la existencia, el porqué de la absurdidad de la misma y su contingencia. El racionalismo romántico, del que dijera Abbagnano que había sometido el hombre a la razón, oblitera, por lo mismo, estos interrogantes que aparecen redivivos en la reflexión existencialista. Benítez llega a decir en este sentido que el lenguaje que otrora fuera de predicadores cristianos, ha saltado a los filósofos existencialistas, aun a los ateos. La vida del hombre es muerte tanto para el cristiano como para el existencialista. Cuando el existencialista invoca a la muerte:

en el fondo no invoca más que a la Vida, esto es, a Dios. Hasta el existencialista ateo, las veces que grita despechado su dramática condición mortal, está revelando que le duele no ser Dios, está revelando que envidia la suerte de Dios. Todo lo cual es una forma de reconocerle y a la postre de hambrearle” (Benítez, 1950, p. 382).

El existencialismo es, en suma, tomar conciencia de nuestra temporalidad, y, en el mismo acto, reconocer a dicha temporalidad como la “jaula del corazón ansioso de inmortalidad” (383). De modo que volverse hacia la dolencia radical del hombre –tal cosa haría, en última instancia, el existencialismo– es volverse hacia el misterio del hombre; y cobrar conciencia de ese misterio no cierra, para Benítez, los puños para la blasfemia –como lo hizo Sartre según lo cuenta en su obra “Las palabras”– “sino que dobla las rodillas [del] espíritu en temblorosa oración” (Benítez, 1950, p. 386).

pronto en el montón, como uno de tantos o una simple pieza comprada por un negrero? ¿A qué título estoy interesado en esta gran empresa que se llama la realidad? ¿Por qué he de estar interesado en ella? ¿No es acaso un asunto libre? ¿O quizá estoy obligado a interesarme aunque no lo quiera? ¿No se me puede decir, al menos, dónde se halla el director gerente, puesto que necesito hacerle una advertencia?” (Kierkegaard, 1997, p. 50).

Esos vacíos interiores, esa derelicción de la esencia en que se detiene insistentemente el existencialismo son, dirá Benítez, “ausencia de algo o de alguien o de Alguien, el único que puede llenar su derelicción, redimiéndole de su estado miserable” (366). Ese Alguien trascendental, lo descubre el auténtico filosofar que no es sino existencialista en tanto “filosofar es compaginar el Todo de nuestro anhelo con la Nada de nuestra miseria. Filosofar es revivir y resentir el viejo tópico de Dios, de la eternidad, del destino humano. Filosofar es desnudar al hombre de ficciones para que desnudo, en el instante de su muerte, ponga su nada en presencia de la eternidad” (Benítez, 1950, p. 366). Así vistas las cosas, el filósofo adherente al pensamiento tradicional –tal la condición del mismo Benítez– no debe hostigar al existencialismo desde el baluarte de su filosofía creyendo que los problemas humanos suscitados cada día poseen ya su fórmula fija, su solución y clasificación intocable. “Si así fuera, que por suerte no lo es, sería la escolástica un cementerio de momias de rostros vitrificados en milenaria inmovilidad” (Benítez, 1950, p. 381). En este sentido se refiere a la unión substancial con que la escolástica aristotélica intenta explicar al hombre. Aunque Benítez parte de dicha concepción, no ahorra palabras para subrayar la limitación de este enfoque si no va acompañado de una consideración del misterio que implica la monstruosa aleación de espíritu y materia. Este misterio resulta de hipostasiar la eternidad y el tiempo. Como hemos dicho, el drama humano es ser histórico, tener temporalizado y especializado un espíritu intemporal e inespacial. Con esto parece responder Benítez a la crítica que realiza Astrada al llamado “Existencialismo Católico”. Recordemos que Astrada diferenciaba dos subcorrientes en el seno del llamado por él mismo “Existencialismo Católico”, a saber, la que mezcla un existencialismo difuso y un dogmatismo espiritualista católico, y la que intenta amalgamar la temporalidad, es decir, la historicidad de la existencia humana con los principios de la filosofía neoescolástica. Los dogmas cristianos son para Benítez las respuestas a los interrogantes acuciantes y genuinos del existencialismo. A la luz de estos interrogantes aquellos dogmas se muestran en toda su luminosidad y poder esclarecedor del misterio humano. Por otra parte, el velo de misterio que Benítez tiende sobre la unión substancial de espíritu y materia que, según el pensamiento tradicional, se daría en el hombre, tiene que ver sin dudas con la consideración de la historicidad de la existencia humana en que insiste Astrada como prueba más cabal de imposibilidad de esta amalgama. Quienes se refugian en monismos espiritualistas o materialista son para Benítez “filósofos de cocina” que esquivan el misterio, defecto que también puede enrostrarse a la unión substancial de ciertos escolásticos “filisteos” que jamás han digerido y sentido, como san Agustín, la teología. Digamos, en fin, que para Benítez parece tener curso la posibilidad de un existencialismo

teísta y católico, siempre y cuando el dato fundamental del misterio atraviese la reflexión filosófica y reaparezca en cada recodo de la misma. El dogma viene a dar una luz insustituible a los interrogantes existencialistas. Asumir el misterio esencial de la condición humana es la mejor respuesta frente al hecho real de la fusión en el hombre de cuerpo y espíritu, de temporalidad y eternidad. Esta parece ser la réplica de Benítez a la crítica de Astrada.

Quizá con mayor precisión filosófica que Benítez –cuya ponencia tiene un acento marcadamente literario en muchos puntos en tanto se trata, como él mismo advierte al inicio, de un capítulo de su libro “El drama religioso de Unamuno”– también Gabriel Marcel se opone al ateísmo existencialista, señalando precisamente que dicho ateísmo contradice la esencia de la reflexión existencial. En efecto, el aserto sartreano que sostiene que “no hay Dios”, no se encuentra sobre el plano existencial, sino sobre el de un ateísmo objetivo y precrítico. Recordemos la distinción que realiza Marcel entre lo existencial y lo objetivo, continuidad de aquella de Kierkegaard entre la existencia y el pensamiento especulativo. La existencia no es para estos dos pensadores un momento del pensamiento, sino el fundamento de todo pensamiento. En este sentido, el “hay” de Sartre resulta totalmente inadecuado tratándose de un ser trascendente, y responde en realidad a una previa concepción objetiva del ser humano para el cual ese Dios es un enemigo contra quien toma partido pues limitaría la libertad de “[elegir] el mundo que concuerda mejor con la elección que hace de sí mismo” (Marcel, 1950, p. 410). La afirmación sartreana entonces se halla en un plano objetivo y precrítico, que no existencial. Se trata de una idea preconcebida –en el seno de una antropología que piensa al hombre como proyecto y libertad– que no alcanza a la existencia, que está más acá de esta. En rigor, ningún sistema objetivo de ideas alcanza la existencia pues esta es un misterio que solo se puede penetrar mediante un reflexión sobre lo concreto, lo existencial, “lo real más auténtico y como caliente aún por la palpitación de la vida”, como escribe Jolivet (1953, p. 365) refiriéndose al pensamiento marceliano.

Pero Marcel profundiza un poco más sobre la naturaleza de aquel “hay” sartreano, cuando se aplica al análisis de la invocación. Aquí se despliega más ampliamente su refutación de Sartre, que también parece una respuesta a la crítica de Astrada. Este último ha señalado que el existencialismo católico, por definición, falsea la reflexión existencial en tanto no se atiene a la nuda facticidad de la existencia sino que subsume su consideración a dogmas extrafilosóficos, entre ellos el de Dios. Gabriel Marcel rechaza esta consideración que podríamos denominar –siguiendo su criterio– “empirista” de la reflexión existencial. Lo existencial, dirá, no se coloca en su realidad

o en su valor específico más que allí donde se ha hecho tabla rasa de toda figuración espacial. Ahora bien, la reflexión crítica y objetiva que interroga acerca de la realidad del interlocutor del yo orante, y de su posible naturaleza ilusoria, parte de asimilar la oración a la puesta en comunicación objetiva. “La idea de una tal comunicación está efectivamente ligada a la de un espacio en donde se pueden efectuar localizaciones, marcas; pero el hecho mismo de orar implica que sobrepasamos ese plan” (Marcel, 1950, p. 412). El pensamiento existencial que propone Marcel, nos libera de la “burda representación de la oración” como un llamado lanzado por un cierto puesto a otro que sería Dios, el cual, en este sentido, sería una especie de central telefónica. La tentación de la objetividad nos lleva a interrogarnos si efectivamente esa central telefónica existe objetivamente y no es una proyección del puesto orante. La reflexión filosófica se funda aquí en la imaginación de la técnica, y permanece esclava de la técnica y su figuración espacial. Pero para pensar la trascendencia hay que romper con la oposición común y pragmática entre el aquí y el afuera propia de la figuración espacial. En efecto, tal como lo señalara san Agustín, “aquel por el que oro me resulta más interior que yo mismo”. Por eso la reflexión existencial debe salirse del mundo de los objetos “ya que cada objeto es, por definición, exterior a otros objetos” (Marcel, 1950, p. 413). La reflexión existencial de esta manera, devolviéndole a la experiencia –sobre todo a la experiencia de la invocación, pero no solo a esta– su peso ontológico, revela una Presencia inobjetivable.

Karl Löwith, por su parte, también aproxima la reflexión contemporánea existencialista al cristianismo, como ya lo hemos venido anticipando. En efecto, el existencialismo reactualiza de modo acuciante un interrogante que es cristiano. Más aún, la teoría bíblica de la Creación y los desarrollos de san Agustín implican, según Löwith, lo que el existencialismo toma como punto de partida: la contingencia de toda existencia. Ahora bien, el interrogante que el existencialismo formula explícitamente a partir de dicho punto de partida, y que en la Biblia es planteado implícitamente, acerca del porqué de la existencia, recibe respuestas diversas, que “no depende de una percepción sensible diferente ni del entendimiento racional, sino de una diferencia en la actitud fundamental del hombre hacia el total de la existencia” (406). Aunque Löwith no lo dice, se podría inferir que en dicha actitud radica el punto de diferenciación entre las distintas tendencias existencialistas. En cualquier caso, el ponente alemán parece coincidir con Benítez y Marcel en que el existencialismo o la reflexión existencial, no se encuentra en las antípodas de las posiciones tradicionales teístas o cristianas. Por el contrario, se acerca en muchos puntos, plantea interrogantes comunes, adopta los mismos puntos de partida y, en fin, puede

ensayar una respuesta que deja abierta la reflexión a la trascendencia. El vivir superexistencialista es, en efecto, tal como lo señala Benítez –idea que suscribirían, quizá con alguna reserva expresiva, Marcel y Löwith– vivir bajo las sombras del misterio, que es –diría el ponente alemán– poner el suspenso y el silencio como la respuesta más adecuada “frente al inquietante hecho de la existencia” (Löwith, 1950, p. 407).

4. Conclusión

El Primer Congreso Nacional de Filosofía llevado a cabo en la provincia de Mendoza en el año 1949, fue, como lo señalara un destacado protagonista de la época, el filósofo Coriolano Alberini, un acontecimiento culmen de la cultura filosófica argentina que, entre otras cosas, sirvió para que el país – como lo indicara un cronista de la época– tomara conciencia de su realidad espiritual en materia filosófica. El existencialismo mostró en tal circunstancia una vitalidad reflexiva no carente de importancia y de consecuencias para el horizonte filosófico argentino e hispanoamericano.

Nuestro estudio nos ha permitido, a partir de un recorrido descriptivo por una de las sesiones plenarias más importantes del Congreso, probar que aquella disputa que signa esta asamblea filosófica se replica al interior del existencialismo no ya como respuestas al neoescolasticismo sino como interrogantes y polémicas acuciantes en torno a la posibilidad de compatibilizar la reflexión existencial con posturas teístas no necesariamente escolásticas. Los dos polos de disputa que representan Benítez y Astrada son –además de los términos de una lucha simbólica para lograr la regencia del universo de sentido peronista¹³– una traducción autóctona de los polos de disputa del existencialismo como movimiento filosófico mundial surgido en la posguerra. La presencia de Gabriel Marcel es significativa en este sentido, pues representa a la sazón, la figura internacional más conspicua del existencialismo teísta o cristiano, en abierta polémica con el existencialismo ateo, del que Sartre era el principal exponente.

Intentar responder al interrogante acerca de la posibilidad de compatibilizar el existencialismo con el teísmo, nos ha permitido ahondar en concepciones dispares de lo que es y de lo que implica –histórica y metafísicamente– la reflexión existencialista, y, por tanto, en concepciones

¹³ Como ya se ha indicado, hemos profundizado el asunto del atravesamiento peronista que sufre el Congreso en otro lugar (Vázquez, 2013). Asimismo el ya citado artículo de Cucchetti (2004) otorga claves en este sentido.

dispares acerca de la posibilidad de conciliar el existencialismo con posturas teístas y generar un diálogo entre ellas. De esta manera hemos podido verificar nuestra hipótesis inicial por la cual proponíamos la existencia en una de las sesiones plenarias del congreso, de un matiz distinto de la pugna fundamental que signó aquella asamblea filosófica. Si el congreso estuvo preponderantemente marcado por la controversia entre los posicionamientos católicos o cristianos tradicionales predominantemente escolásticas frente a la corriente en auge en aquel momento como era el existencialismo, nosotros hemos podido demostrar que en la sesión plenaria “El Existencialismo” el debate deja de lado las objeciones escolásticas al existencialismo y se centra en la posibilidad de que una reflexión de cuño existencial pueda o no ser, a la vez, teísta y, últimamente, cristiana.

Con tal demostración nuestro trabajo puede enriquecer el estudio mismo de aquel tan importante evento científico que sigue recibiendo la atención de los especialistas, proponiendo el abordaje de una nueva dimensión de los debates teóricos que se dan a su interior y que reproducen y objetivan inquietudes intelectuales de la época. En este sentido, el estudio nos permite, asimismo, visualizar una preocupación central que a la sazón desvelaba a los pensadores existenciales y cuyas respuestas, teniendo en cuenta la perenne vigencia de tales preocupaciones en el pensamiento filosófico en general, resultan siempre de interés para el pensamiento de hoy y de siempre. Nos referimos a la preocupación por definir la realidad metafísica de la instancia religiosa en la existencia humana, pues a partir de esa definición central se edificaba para el existencialismo –y se edifica aún hoy para cualquier perspectiva acerca del hombre– una concepción antropológica que funda a su vez una concepción de sociedad adecuada al hombre. En este sentido no resulta extraño que el debate en torno a estos tópicos en la sesión plenaria que hemos estudiado, haya tenido como protagonistas a dos pensadores argentinos igualmente adherentes a un movimiento político –el peronismo– con su concepción de hombre y sociedad, que estaba naciendo por aquel entonces y que gravitará decisivamente en la historia argentina del siglo XX y del actual XXI.

Referencias

Abbagnano, Nicola (1950). “L'esistenzialismo nella filosofia contemporanea”. En J. L. Guerrero (Ed.), *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía*. Tomo I (pp. 339-348). Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo.

- Alberini, Coriolano (1966). *Problemas de la historia de las ideas filosóficas en la Argentina*. La Plata: Colección Pensamiento Argentino.
- Alberini, Coriolano (1950). Discurso inaugural. En J. L. Guerrero (Ed.), *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía*. Tomo I (pp. 62-80). Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo.
- Astrada, Carlos (1950). “El existencialismo, filosofía de nuestra época”. En J. L. Guerrero, (Ed.), *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía*. Tomo I (pp. 349- 358). Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo.
- Babini, José (1986). *Historia de la ciencia en la Argentina*. Buenos Aires: Ediciones Solar.
- Benítez, Hernán (1950). “La existencia auténtica”. En J. L. Guerrero (Ed.), *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía*. Tomo I (pp. 359-389). Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo.
- Bustos, Nora (2009). En torno al Primer Congreso Nacional de Filosofía: Carlos Astrada como organizador. Rupturas y continuidades en su pensamiento. Comunicación presentada al Congreso de Filosofía. *Conmemoración del Primer Congreso Nacional de Filosofía (1949-2009)*. Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo.
- Caturrelli, Alberto (2001). *Historia de la Filosofía en la Argentina*. 1600-2000. Buenos Aires: Ciudad Argentina.
- Ceñal Lorente, Ramón (1950). “El 1º Congreso Argentino de Filosofía”. *Pensamiento*, 5 (19), pp. 333- 347.
- Cucchetti, Humberto (2005). *Religión y política en Argentina y en Mendoza (1943 - 1955): lo religioso en el primer peronismo*. CEIL-PIETTE, Conicet. Disponible en: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/argentina/ceil/cucheti.pdf> (Red de Bibliotecas Virtuales de Ciencias Sociales de América Latina y el Caribe de la red CLACSO). [Consultado el 14 de junio de 2018].

- Cucchetti, Humberto (2004). “Comunidad”, “existencia” y “filosofía cristiana”: lo religioso y lo político en el Primer Congreso Nacional de Filosofía (1949). IV Jornadas Ciencias Sociales y Religión. Buenos Aires: CEIL PIETTE.
- Derisi, Octavio (1951). “Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía”. *Sapientia*, VI (20), pp. 140-142.
- Derisi, Octavio (1949). “Primer Congreso Nacional de Filosofía”. *Sapientia*, IV (12), pp. 168-179.
- Farré, Luis (1958). *Cincuenta años de filosofía en Argentina*. Buenos Aires: Editorial Peuser.
- Jolivet, Régis (1953). *Las doctrinas existencialistas desde Kierkegaard a J.-P. Sartre*. Madrid: Gredos.
- Klappenbach, Hugo (2000). “Filosofía y política en el Primer Congreso Argentino de Filosofía”. *Fundamentos en Humanidades*, I (I), pp. 22-38.
- Kierkegaard, Soren (2004). *Temor y Temblor*. Buenos Aires: Losada.
- Kierkegaard, Soren (1997). *La repetición*. Argentina: JVE Psique.
- Löwith, Karl (1950). “Background and problem of existentialism”. En J. L. Guerrero (Ed.), *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía*. Tomo I (pp. 390-407). Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo.
- Marcel, Gabriel (1956). *El mundo quebrado*. Buenos Aires: Ed. Losange.
- Marcel, Gabriel (1950a). “Crise des valeurs”. En J. L. Guerrero (Ed.), *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía*. Tomo II (pp. 1318-1321). Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo.
- Marcel, Gabriel (1950b). “Le primat de l’existentiel. Sa portée étique et religieuse”. En J. L. Guerrero (Ed.), *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía*. Tomo I (pp. 408-415). Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo.

- Marcel, Gabriel (1950c). “Réflexion et mystère”. En J. L. Guerrero (Ed.), *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía*. Tomo II (pp. 1059-1062). Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo.
- Piñeda, María Andrea (2005). “Antecedentes de la psicología neoescolástica argentina en el campo filosófico: 1900-1950”. *Fundamentos en Humanidades*, IV (12), pp. 111-142.
- Piñeda, María Andrea (2003). “La filosofía neoescolástica en la formación de psicólogos argentinos. El caso de la Universidad Nacional de Cuyo, sede San Luis”. *Fundamentos en Humanidades*, 4 (7/8), pp. 79-102.
- Piossek, Lucía (2009). Congreso Nacional de filosofía: conmemoración a la luz de los tiempos. Comunicación presentada al Congreso de Filosofía. Conmemoración del Primer *Congreso Nacional de Filosofía (1949-2009)*. Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo.
- Roig, Arturo (2009). Congreso Nacional de filosofía: conmemoración a la luz de los tiempos. Comunicación presentada al Congreso de Filosofía. Conmemoración del Primer *Congreso Nacional de Filosofía (1949-2009)*. Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo.
- Taubes, Jacob (1954). “Actas del Primer Congreso Nacional de filosofía”. *Journal of Religion*, 24 (3), pp. 225-226.
- Terán, Oscar (2010). *Historia de las ideas en la Argentina. Diez lecciones iniciales, 1810-1980*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- Vázquez, Santiago (2013). “Contextualización histórico-política del Primer Congreso Nacional de Filosofía”. *DiáLogos. Revista científica de Psicología, Ciencias Sociales, Humanidades y Ciencias de la Salud*, 3 (21), pp. 41-57.